49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 24 16 JUIN 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

Théologie fondamentale

I. La Religion et les religions. — 1. H. Pinard de la Boullaye, S. J., *L'Etude comparée des Religions*, 3e édition complétée par les *Tables alphabétiques*. — 2. P. W. Schmidt, *Origine et Evolution de la Religion : les théories et les faits*. — 3. G. Dandoy, S. J., *L'Ontologie du Vedânta*. — 4. René Grousset, *Les Philosophies indiennes*. — 5. Nyoiti Sakurazawa, *Principe unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient.*

II. La Religion chrétienne et l'Eglise catholique. — 1. P. Th. Pègues, O. P., *Propædeutica thomistica ad sacram Theologiam*. — 2. M. Bœgner, *Qu'est-ce que l'Eglise ?* — 3. Mgr Germain Breton, *« Du Pape » de Joseph de Maistre*. — 4. Mgr Martin, article *Pape*, du *Dict. de Théol. cath.* — 5. P. Théotime de Saint-Just, *La Royauté sociale de N.-S. Jésus-Christ.*

III. L'Eglise catholique et le pouvoir civil. — 1. E. Magnin, *L'Etat, conception païenne, conception chrétienne*. — 2. Du même, *Libertés et devoirs politiques des catholiques d'après les enseignements pontificaux*. — 3. Ch. Journet, *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité*. — 4. N. Iung, *Un Franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Palayo*. — 5. J. Lecler, *L'argument des deux glaives, dans les controverses politiques du Moyen Age*. — 6. P. Guy de Broglie, *Science politique et doctrine chrétienne*, et Joseph Vialatoux, *Morale et Politique*. — 7. S. Thomas d'Aquin, *Du gouvernement royal*, préface de Ch. Journet (nouvelle édition). — 8. P. Yves de la Brière, S. J., *Eglise et Paix*. — 9. Paul Chanson, *L'Eglise et la question internationale.*

IV. L'Eglise et le Magistère. — 1. Auguste Deneffe, S. J., *Der Traditionsbegriff*. — 2. J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*. — 3. A.-A. Goupil, S. J., *La Règle de la Foi*, tome I.

I. — La Religion et les religions

Bien que l'histoire des religions n'appartienne pas en propre à la théologie fondamentale, elle en constitue cependant une science annexe. Et c'est à ce titre que nous présenterons d'abord, très brièvement, quelques ouvrages publiés sur ce thème et envoyés à l'*Ami*.

1. Malgré ses occupations absorbantes, le P. H. Pinard de la Boullaye a récemment réédité son bel ouvrage, *l'Etude comparée des Religions*, publié il y a moins de dix ans chez Beauchesne [1] (voir *Ami* 1925, p. 545). Cette étude, on le sait, comprend deux parties. Le tome Ier tend à exposer, non l'histoire des diverses religions ou celle de la Religion, mais l'histoire des études qui ont trait à la comparaison des divers cultes. Le champ d'étude est d'ailleurs limité au monde occidental. Il s'agit ici, non de critiquer, mais d'établir des solutions proposées au cours des siècles. L'auteur s'est appliqué à dégager, à grouper les points de vue, à rendre intelligibles les tendances de chaque école, à rechercher les influences politiques, sociales, religieuses et surtout philosophiques qui ont provoqué leur apparition. Le second volume étudie les méthodes, les différents procédés employés par chaque méthode et, après avoir rappelé les différentes sciences auxiliaires, conclut en montrant « comment chacune de ces sciences et chacune de ces méthodes... peuvent et doivent collaborer à la solution des problèmes que pose la multiplicité des cultes » (p. x).

Dans cette nouvelle édition, certaines lacunes de la première ont été comblées. Mais ce qui en constitue le progrès principal, ce sont les deux *Tables alphabétiques*, noms et choses, que l'éditeur a réunies en un petit volume supplémentaire. Désormais, nous avons là un guide précieux, qui nous permettra de retrouver immédiatement le texte, l'idée, la citation dont nous aurons besoin.

2. La collection « La Vie chrétienne » vient de nous donner, sous le titre : *Origine et Evolution de la Religion* [1], une excellente traduction française du « Manuel d'Histoire comparée de la Religion » du P. W. Schmidt. On ne peut que s'en féliciter. L'auteur écrit dans l'Avant-propos :

> « Le besoin d'un manuel, où serait brièvement exposé, en ses données essentielles, l'état présent de l'Histoire comparée de la Religion, est depuis longtemps déjà ressenti. J'en ai fait moi-même l'expérience répétée au cours de mon enseignement. J'ai fini par me décider à utiliser, pour en composer un, le manuscrit des leçons que j'ai données, dans les limites d'une année scolaire, à l'Université de Vienne et à l'Institut Missionnaire St-Gabriel... C'est ce manuel que j'offre aujourd'hui... Sa brièveté, sa rigoureuse ordonnance, sa précision et sa clarté dans le détail me font espérer qu'il pourra rendre quelques-uns des services qu'on attend d'un ouvrage de

[1] *L'Etude comparée des Religions, Essai critique*, par H. Pinard de la Boullaye, S. J., professeur d'Histoire des Religions à l'Université Grégorienne, 3e édit., revue et augmentée. — Vol. I, *Son histoire dans le monde occidental*, in-8 de XVI 587 p. Vol. II, *Les méthodes*, XI-574 p. Chaque vol., 66 f. — *Tables alphabétiques*, II 102 p., 20 f. — Paris, Beauchesne.

[1] P. W. Schmidt, *Origine et Evolution de la Religion, Les Théories et les Faits* (Coll. « La Vie chrétienne, » dirigée par M. Brillant). In 12 de 360 p., 12 f. Paris, Grasset. L'ouvrage a paru en allemand, en 1930, chez Aschendorff à Munster (in-8 de XV-296 p.), sous le titre : *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion.*

ce genre. Les renseignements bibliographiques abondants que j'ai cru devoir y joindre seront, sans doute, appréciés, tant du professeur pour la préparation de son cours, que de l'étudiant qui éprouvera le besoin de contrôler et d'approfondir l'enseignement reçu » (p. 7).

Ajoutons que l'auteur a réalisé ce tour de force, de concevoir ce manuel simultanément comme une histoire critique de l'Histoire comparée des religions et comme une histoire génétique des religions elles-mêmes, de telle sorte qu'on y trouvera, progressant du même pas, « l'exposé des théories successives proposées sur l'origine et l'évolution de la religion, et l'exposé succinct des différentes religions en remontant des plus récentes aux plus anciennes. »

La méthode d'exposition est différente de celle qu'a suivie le P. de la Boullaye, auquel cependant le P. Schmidt reconnaît devoir beaucoup. En effet, l'exposé des théories successivement proposées sur l'origine et l'évolution de la religion s'accompagne ici de l'examen des principes et des règles méthodologiques dont s'inspire chacune d'elles. Par là, l'auteur place en meilleure lumière la méthode de l'histoire culturelle, et aboutit à mettre une clarté indéniable en une matière jusqu'ici assez obscure et embrouillée. Le ch. I définit et marque à l'Histoire comparée de la Religion son objectif et ses moyens propres en regard de la psychologie de la religion et de la philosophie de la religion :

« La présente discipline, écrit l'auteur, a donc pour instrument spécial la comparaison. Dans l'usage qu'elle en fait, elle poursuit un double objectif. Le premier est de mieux saisir la vraie nature de chaque religion. Le second, plus caractéristique encore, est de réduire en tableaux synoptiques les religions et les phénomènes religieux. Disons mieux, c'est de créer ce que l'on peut appeler, par analogie avec les Sciences naturelles, une Typologie religieuse. Il va de soi qu'une Typologie purement statique, où l'on se bornerait à enregistrer les faits, ce qui fut et ce qui est, ne la contenterait pas. Ce programme est plutôt celui de la Psychologie de la Religion. L'Histoire comparée veut une Typologie dynamique et génétique où, cherchant à comprendre la nature propre de chaque Religion, on s'applique à discerner les influences qu'elle a subies et exercées. C'est un vaste champ d'étude. Les Religions et les autres facteurs culturels ont joué vis-à-vis les uns des autres, alternativement, le rôle de cause et d'effet, de conditionnant et de conditionné. Quiconque prétend comprendre les Religions, doit se rendre compte de cet entrecroisement d'influences. L'Histoire comparée nous jette en plein dans le flux de la vie et de son perpétuel devenir » (p. 13).

L'Histoire comparée s'oriente vers les origines : aussi étudie-t-elle plus spécialement les peuples les moins évolués, dont l'une des caractéristiques est d'ignorer l'écriture et dont l'étude relève de l'Ethnologie. Quelques pages sont consacrées à la Religion chez les peuples indo-européens archaïques et à la mythologie astrale des anciennes civilisations mésopotamiennes ; mais le reste du volume se confine dans l'étude des peuples sans écriture et met uniquement en œuvre, dans sa recherche des origines religieuses, les ressources de l'ethnologie. Parallèlement aux écoles, l'auteur étudie les hypothèses émises et en fait une critique serrée : fétichisme, manisme, animisme, totémisme, théories magiques. Les conclusions de l'auteur se défendent d'être autre chose que les conclusions d'une science particulière d'ethnologie. Le P. Schmidt en avertit expressément son lecteur :

« Je me suis fait un devoir, dit-il, de n'exposer l'Histoire de la Religion que dans la mesure où le permettent la pure recherche scientifique et l'usage de la Méthode ethnologique d'Histoire culturelle. La plus ancienne forme de Religion s'entend ici de la Religion des peuples que la seule recherche scientifique, conduite selon la méthode susdite, nous autorise à considérer comme étant ethnologiquement les plus anciens. Que la Religion ait existé avant eux et que la forme que nous lui voyons chez eux représente déjà le terme d'une évolution de durée scientifiquement inconnue, c'est ce qui ressort positivement du fait que nos Primitifs nous offrent déjà le spectacle de civilisations différenciées. Mais l'étude de cet état antérieur relève de disciplines autres que l'Ethnologie, à savoir de la Philosophie et de la Théologie. Notre Manuel ne veut être qu'un Manuel d'Ethnologie » (p. 10).

Ne demandons au Manuel du P. Schmidt que ce qu'il nous promet. Pour le reste, nous pourrons recourir à l'ouvrage si apprécié du même auteur, *La Révélation primitive*.

Le traducteur du *Manuel d'Histoire comparée de la Religion* est le regretté P. Lemonnyer, à qui nous devions déjà l'excellente traduction de *La Révélation primitive*. « L'ouvrage du P. W. Schmidt, écrit-il, dépasse de beaucoup la valeur d'un manuel, même excellent. Sous son volume restreint, c'est une magistrale présentation de toute l'Ethnologie moderne, méthode et résultats, où ceux des hommes d'études qui ne sont pas ethnologues de profession : théologiens, philosophes, historiens, sociologues et le grand public cultivé lui même, trouveront une information exacte et une sûre initiation [1]. »

3. Depuis les travaux de Deussen et, plus récemment, de Walleser et de M. de la Vallée-Poussin,

[1] *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1931, p. 485. — Au moment où nous écrivons cette recension nous parvient la triste nouvelle de la mort du P. Lemonnyer. Né à Bricqueville (Manche), le P. Lemonnyer, après avoir fait ses études chez les Oratoriens, entra chez les Dominicains. Théologien, philosophe et surtout exégète formé à l'Ecole Biblique de Jérusalem sous la direction du P. Lagrange, il a publié un assez grand nombre d'ouvrages : Deux traductions des Epîtres de S. Paul (Bloud et Gay, et Publiroc); *Notre Christ*, commentaire sur S. Marc; *Notre Dame*, contemplations; *A l'exemple de Notre Père* (trad. du *De Moribus divinis* de S. Thomas, Desclée); la *Vie humaine (Somme théol.*, IIª IIªᵉ, q. 179 189, édit. de la « Revue des Jeunes »); *Théologie du Nouveau Testament*, dans la « Bibliothèque catholique des Sciences religieuses », Bloud et Gay; Collaboration au *Dict. Apol. de la Foi catholique* (art. *Antéchrist, Apocalypse et Fin du Monde)* et plus récemment au volume publié chez Bloud et Gay sur *Le Christ ;* Traductions des deux ouvrages du P. Schmidt, cités dans cette Chronique, la *Révélation primitive* et *Origine et évolution de la Religion*. D'autres collaborations sont à signaler, à la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (Bulletins d'exégèse et d'histoire des religions), à la *Vie Spirituelle*, à la *Vie Intellectuelle*, à la *Revue des Jeunes*. Le P. Lemonnyer fut longtemps Régent des études au Saulchoir. C'était un religieux parfait, aussi modeste que savant.

les religions de l'Inde ne sont plus des inconnues à notre pensée occidentale.

Deux ouvrages nouveaux nous permettent de pénétrer plus avant encore dans la connaissance de cette philosophie, de prime abord si déconcertante, et cependant si intéressante par ses aperçus sur les relations de la divinité et du monde, de l'unique Nécessaire et du contingent multiforme.

Nul n'était mieux préparé que le P. Dandoy, S. J., — ancien missionnaire anglican que l'étude de l'hindouïsme amena au catholicisme, — pour faire la synthèse de *l'Ontologie du Vedânta* [1] qui représente la systématisation la plus parfaite de la conception philosophique du brahmanisme orthodoxe. Le védântin part du Suprême et de ses attributs. Le Suprême ou Parabrahma est l'Etre même et, de plus, il est infini. Intelligence à l'état pur, saturation de béatitude, Etre immense, nécessaire et suffisant, il est tout en tout sans rien autre en dehors de lui. Voilà la thèse, en fonction de laquelle le reste doit être expliqué dans la mesure où il est explicable.

L'étude du P. Dandoy se divise en trois parties. La première pose le point de départ de l'*Advaita* et, en fonction de ce point de départ, le problème de l'existence du monde, lequel n'est, dans la philosophie hindoue, « ni réel ni irréel ». Mais quelle solution apporter à cette apparente antinomie ? Tel est l'objet de la seconde partie. C'est, semble-t-il, dans l'ordre de la connaissance que doit être cherchée la solution. L'hypothèse *Mâyâ*, puissance mystérieuse, en quelque sorte inhérente à la nature de Brahma, et qui aurait causé la multiplicité du Cosmos nonobstant l'unité de son principe, est une hypothèse insuffisante, comportant une notion inexacte et même contradictoire de Brahma. Car « Brahma est absolument dénué de toute multiplicité. Son essence est absolument une ; libre de toute dépendance et de toute relation, elle est Intelligence substantielle et rien qu'intelligence... Alors, si l'Absolu est une essence simple et inconditionnée, comment peut-il être le support, la cause, le principe d'un monde ? » — Il faut en arriver à concevoir une solution différente, celle de l'*Avidyâ*, c'est-à-dire de l'illusion subjective : « Vous voyez les divers objets parce que vous êtes ignorant de leur véritable nature, qui n'est pas la multiplicité, mais l'unité. Il y a *avidyâ* devant votre esprit, et c'est bien simple : vous ne voyez pas les choses comme elles sont vraiment. » Inutile de dire que cette solution est encore incomplète, parce que négative. La solution parfaite, c'est *Vidyâ*, la connaissance qui voit la Réalité absolue de Brahma dans l'intuition de l'Identité divine. Le voyant est en dehors d'avidyâ. Il est éveillé, et non seulement il sait, mais il *voit* que son rêve n'était qu'une illusion. L'illusion persiste néanmoins jusqu'au moment où la mort amène la vidyâ parfaite : le voyant est alors identifié avec Brahma, le Brahma intangible, indépendant, dont rien n'est distinct. La solution de la question du monde, même à titre d'illusion, n'existera plus.

Une dernière partie expose brièvement la critique de ce panthéisme subtil, dont le P. Dandoy a su néanmoins saisir la pensée fuyante et l'exprimer en un langage qui atteint souvent à la précision de la scolastique.

L'étude est publiée dans les « Questions disputées ». C'est la raison pour laquelle certaines critiques ou remarques, formulées par J. Maritain et O. Lacombe, ont été ajoutées en annexes. L'Index des ouvrages cités montre avec quel soin scrupuleux l'auteur a consulté les sources et les meilleurs commentateurs.

4. Du livre du P. Dandoy il faut rapprocher l'ouvrage plus étendu de M. René Grousset, *Les Philosophies Indiennes* [1]. Cet ouvrage est une refonte totale de l'*Histoire de la Philosophie orientale* du même auteur. L'Ontologie du Vedânta apparaît ici comme l'aboutissement de toute une série de systèmes antérieurs. L'ouvrage de M. Grousset est donc en réalité un exposé ou, plus exactement, un résumé méthodique des principaux traités philosophiques indiens. On a voulu donner au public philosophique français, sous une forme accessible, les passages essentiels ou, tout au moins, le sens des textes eux-mêmes. Il a donc fallu suivre pas à pas la progression de la pensée orientale et nous savons déjà que c'est là chose malaisée. Il convient de dire que l'auteur y a réussi et qu'il a réussi à nous intéresser à ces spéculations difficiles. Son exposé est précédé d'une brève étude de M. Olivier Lacombe, qui permet de situer les problèmes de la pensée indienne en philosophie universelle.

Et cette pensée, une fois précisée, nous permet de mieux saisir le fonds panthéistique des religions de l'Inde, religion et philosophie s'identifiant là-bas en toute réalité.

5. Cette identification fondamentale de la religion et de la philosophie doit-elle être étendue à la science elle-même, dans les spéculations de l'Extrême-Orient, en Chine et au Japon ? Sur cet intéressant sujet, on lira l'étude de Nyoiti Sakurazawa [2]. Le fond du bouddhisme d'Extrême-Orient est encore le panthéisme. La vacuité (le *Wou-ki)*, qui est à l'origine des choses est, en réalité, une virtualité universelle de laquelle l'être pur émet et dans laquelle il réabsorbe toutes choses. « Cette production du monde hors de la vacuité originelle, les anciens philosophes chinois ont essayé d'en saisir la loi qui est l'alternance et l'enchaînement réciproque des deux contraires, *Yin* et

[1] « Questions disputées ». sous la direction de Ch. Journet et de J. Maritain. *L'ontologie du Vedânta*, par G. Dandoy, S. J., trad. de l'anglais par Louis-Marcel Gauthier. — In-12 de 188 p , 10 fr. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

[1] « Bibliothèque française de Philosophie », nouvelle série. — René Grousset. *Les Philosophies Indiennes, Les Systèmes.* — Deux vol. in-12 de xviii-344 et 415 p., 36 f. — Paris, 1931, Desclée. de Brouwer et Cie.

[2] *Principe Unique de la Philosophie et de la Science d'Extrême-Orient*, par Nyoiti Sakurazawa. Préface de MM. S. Elisséev et R. Grousset. — In-8 de 162 p., 15 f. — Paris, 1931, Vrin.

Yang (en japonais *In* et *Yo)*. C'est par leur opposition que le Yin et le Yang se posent, s'appellent, se conditionnent, s'engendrent et, en une suite de combinaisons de complexité croissante, créent l'univers » (p. 5).

L'auteur appelle cette théorie de la double activité Yin et Yang (In et Yo) l' « In'yologie. » Toute sa thèse tend à démontrer que l'in'yologie est la philosophie la plus positive d'Extrême-Orient. Elle comprend toute la science. Elle permet, assure-t-il encore, « de mieux comprendre le bouddhisme, et ensuite toute la philosophie plus profonde d'Extrême-Orient, où toutes les sciences pratiques de la vie, la médecine, la biologie, l'économie, la sociologie, par exemple, se trouvent extraordinairement synthétisées et d'une manière harmonieuse. »

La brochure de notre auteur est un aperçu de cette vaste synthèse.

II. — La Religion chrétienne et l'Eglise catholique

1. Rédiger un traité de Théologie fondamentale en forme scolastique, bien mieux, en une série d'articles calqués, quant à leur présentation extérieure, sur les articles de la *Somme Théologique*, tel est le tour de force qu'a voulu réaliser le P. Pègues [1]. Sa *Propœdeutica thomistica* est contenue en un petit volume, élégamment cartonné et de format commode. L'ouvrage est précédé d'une longue introduction philosophique, où sont exposées les notions premières, indispensables aux raisonnements qui doivent suivre. Propédeutique thomiste, le manuel du P. Pègues s'inspire des principes et, là où la chose est possible, de la lettre même de S Thomas. C'est la *Somme contre les Gentils* qui est surtout mise à contribution. Mais de nombreux textes scripturaires, patristiques, conciliaires ; plusieurs passages de récentes encycliques ont été mis en excellent relief.

Insuffisante pour une discussion apologétique quelque peu approfondie, cette propédeutique se propose surtout, pour ne pas dire uniquement, de rappeler les principes doctrinaux qui sont à la base de toute apologétique. Ne lui demandons pas autre chose, mais soyons heureux d'y trouver cela, et d'une manière parfaite.

En épilogue, l'auteur a inséré le discours radiodiffusé du Saint-Père, du 12 février 1931.

2. Avec M. le Pasteur Marc Bœgner, nous sommes loin d'avoir une réponse adéquate à la question qu'il se pose : « *Qu'est-ce que l'Eglise* » [2] ? Néanmoins, il faut reconnaître en ses conférences un louable essai de reconstruction doctrinale en un sens conservateur. L'auteur nous confie avoir été amené

« non pas à écrire sur *l'Eglise* le livre qu'attend [1] la théologie protestante, mais à essayer simplement de faire réfléchir les auditeurs et les lecteurs de ces conférences à l'obligation pour le protestantisme d'édifier une doctrine de l'Eglise qui, parce qu'elle ne peut être celle de l'Eglise romaine, doit d'autant plus être *catholique* au sens le plus profond du mot, si elle veut vraiment, fondée sur l'enseignement du Christ et des apôtres, répondre aux exigences d'un temps où les puissances sataniques se préparent à livrer à la foi chrétienne l'assaut le plus violent qu'elle ait jamais subi » (p. x).

Cette préoccupation d'un redressement doctrinal, en face de la négation totale de la foi qui menace de nos jours le protestantisme libéral, met notre auteur, par la force même des choses, sur le chemin du retour à la vérité. Pourquoi faut-il qu'il s'arrête toujours à mi-route ? Il reconnaît que l'Eglise est le corps mystique du Christ, que les fidèles doivent être unis au Christ dans l'Eglise par la foi et entre eux par l'amour. Pourquoi l'autorité qu'il proclame nécessaire à l'Eglise, ne s'accommode-t-elle point de la primauté et de la juridiction universelle du pape, successeur de S. Pierre ? Pour M. Bœgner, c'est à l'Eglise elle-même en la personne de Pierre, et non à la personne elle-même de l'Apôtre que le Christ aurait confié les clefs du royaume des cieux. (Mt., XVI, 19-20). Mais une fois le dogme catholique repoussé, l'auteur, se retournant vers les excès commis au nom de la justification par la foi seule et vers l'organisation hiérarchique, attire l'attention des Protestants sur les dangers d'anarchie que font courir à l'Eglise ces excès mêmes, dans « leur méconnaissance des exigences d'une subordination librement consentie et des nécessaires primautés de responsabilités » (p. 59).

Le libre examen est nettement condamné, car il est la négation d'une autorité doctrinale de l'Eglise :

« La réaction contre la tradition et l'affirmation de l'autonomie de la personne humaine, détachées de la doctrine du corps du Christ et des exigences de la solidarité, ont entraîné un grand nombre de protestants sur le chemin sur lequel le protestantisme est défini comme la religion du libre examen. La raison se substitue, chez beaucoup, au témoignage intérieur de l'Esprit saint. La méconnaissance de toute tradition, et même de la tradition réformée, livre la théologie protestante aux influences successives et parfois contradictoires des sciences et des philosophies humaines. On ne croit plus à une pensée chrétienne, originale, fondée sur la révélation de Dieu ; on ne croit plus à un pouvoir doctrinal de l'Eglise ; on ne croit plus à une doctrine, à sa nécessité, à son efficacité. On croit à l'expérience. A la limite, il n'y a plus, non seulement d'autorité doctrinale de l'Eglise, mais même d'Eglise enseignante. C'est le subjectivisme le plus complet, l'affirmation d'une autonomie qui, telle qu'elle est formulée, est condamnée par toute la révélation » (p. 91-92).

Quel réquisitoire ! Mais aussi quelle déception, lorsque nous entendons ce vigoureux défenseur

[1] R. P. Thomas Pègues, O. P., Magister in sacra theologia, *Propœdeutica thomistica ad Sacram Theologiam*. — In-12 cartonné, tranches rouges, de XXXVII 492 p. (sans indication de prix). — Turin, Librairie du Sacré-Cœur ; Rome, Desclée.

[2] Pasteur Marc Bœgner. *Qu'est-ce que l'Eglise ?* Conférences données à l'Eglise Réformée de Passy. — In-8 de XI-204 p., 14 f. — Paris, Editions « Je sers. »

[1] Savourons cet aveu.

de l'Eglise enseignante, réduire l'enseignement de l'Eglise à n'être que (1°) la révélation dans et par l'Ecriture (2°) transmise par la tradition de l'Eglise, laquelle n'est que la suite des élaborations doctrinales formulées par les âmes à travers vingt siècles de vie surnaturelle, élaborations attestées véritables par (3°) le témoignage intérieur du Saint Esprit en chaque âme! Etait-ce donc la peine de faire le procès du subjectivisme et du libre examen pour proposer une doctrine si déficiente qu'elle conduit en réalité, directement et logiquement, au libre examen et au subjectivisme? Tant il est vrai que le protestantisme ne saurait se maintenir dans l'ordre des affirmations doctrinales certaines, dès là qu'il abandonne le magistère extérieur et infaillible du pape et de l'Eglise enseignante!

Arrêtons là notre examen. Les chapitres suivants sont tout aussi prometteurs et tout aussi décevants. Du moins devons-nous constater que nous sommes ici en présence d'un effort considérable pour maintenir au concept protestant de l'Eglise une valeur doctrinale objective. Mais un tel effort est, d'avance, voué à l'insuccès. L'Eglise du Christ est l'Eglise catholique romaine, ou elle n'est pas.

3. Le lecteur catholique ne sera pas déçu en lisant l'étude critique consacrée par le regretté Mgr Breton à l'ouvrage célèbre de Joseph de Maistre, *Du Pape*. Le titre du livre pourrait prêter à équivoque [1] : il s'agit, non d'une édition critique du Traité de J. de Maistre, mais d'une étude critique *sur* ce traité et sur celui qui lui fait suite, *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife*.

On sait que le traité *Du Pape* est distribué en quatre livres. Le premier, intitulé : *Du pape dans ses rapports avec l'Eglise catholique*, démontre comment l'Eglise universelle appelle la suprématie pontificale et celle-ci l'infaillibilité du Souverain Pontife. Le livre II, *Du pape dans ses rapports avec les souverainetés temporelles*, justifie — contre la Déclaration de 1682 qui la repousse absolument; contre les « philosophes » qui l'ont attaquée comme funeste, — l'autorité que les papes exercèrent, au moyen âge et après, sur les rois et sur les peuples. Il ne s'y occupe de justifier ni le pouvoir direct ni le pouvoir indirect; il prend les faits et ces faits ne lui paraissent que l'application des lois naturelles. Le livre III traite *Du pape dans ses rapports avec la civilisation et le bonheur des peuples* : aux papes revient l'honneur de la civilisation universelle, l'honneur d'avoir éteint la servitude, d'avoir grandi l'humanité par l'institution du sacerdoce et surtout d'avoir créé « ce miracle, » la monarchie européenne. Le livre IV, *Du pape dans son rapport avec les Eglises dénommées schismatiques*, expose combien la suprématie du pape manque à l'Eglise gréco-russe, aux Eglises calviniste et luthérienne qui, par là même qu'elles sont en insurrection contre l'unité souveraine, sont protestantes. La conclusion de l'ouvrage est un pressant appel à l'unité. Puis il termine par un acte de foi et d'amour, inspiré de Bossuet et de Fénelon, en « la sainte Eglise romaine. »

L'ouvrage qui fait suite est une charge à fond contre le gallicanisme, ses inspirateurs et ses défenseurs. Le livre I étudie les dispositions d'esprit que gallicans et jansénistes ont nourries en France contre l'autorité du Saint-Siège. Le second livre étudie plus spécialement et réfute la déclaration gallicane de 1682.

Si sincère croyant que soit Joseph de Maistre, il n'est à proprement parler ni théologien, ni même écrivain religieux. Les conclusions de sa doctrine sont exactes; mais les démonstrations qu'il en apporte semblent parfois sujettes à critique. Cette critique, Mgr Breton l'a tentée et réalisée avec un rare bonheur. L'éminent Recteur cherche, avant tout, à saisir le point de vue auquel s'est placé l'auteur; puis, l'ayant saisi, il montre en quel sens favorable doit être, presque toujours, compris le raisonnement qui s'y origine. Ainsi disparaissent des écrits de J. de Maistre ce qui en pouvait sembler contestable. A la lumière de la critique impartiale de Mgr Breton, les doctrines relevant de l'enseignement authentique de l'Eglise sont nettement séparées des arguments invoqués en sa faveur; et, de ces arguments eux-mêmes, la valeur relative est mise en relief, concurremment avec le point de vue auquel s'est placé J. de Maistre.

4. Bien différente d'aspect est l'étude que Mgr Martin, doyen de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, consacre au *Pape* dans les fasc. 97-98 (col. 1877-1944) du *Dictionnaire de Théologie* [1]. Aussi bien, il n'était plus question de revenir sur les aspects doctrinaux du problème de la papauté : ces aspects avaient été traités aux articles *Primauté, Infaillibilité, Magistère*. La question de l'élévation du pape au Siège Apostolique avait déjà fait l'objet des articles *Conclave* et *Election*. Mgr Martin a donc restreint son sujet à une double question, historique et canonique. Il expose comment, dans le gouvernement diocésain de l'Eglise actuelle, tout aboutit au pape. « L'Eglise *actuelle*, précisons-nous. Les chrétientés locales, en effet, n'ont pas toujours été, vis-à-vis du Saint-Siège, dans une dépendance effective aussi absolue qu'aujourd'hui. » Il convenait donc d'indiquer

[1] Germain BRETON, Recteur de l'Institut catholique de Toulouse. « *Du Pape* » *de Joseph de Maistre, Etude Critique*. — In-12 de 378 p., 20 f. — Paris, 1931, Beauchesne.

[1] Ces deux fascicules, parus en mars, contiennent en outre un grand nombre d'articles intéressants. Signalons : le Mouvement d'*Oxford*, par L. Marchal; *Ozanam*, par C. Constantin; *Pacien*, par E. Amann; *Palamas*, par M. Jugie; Controverse *Palamite*, par le même; *Palladius*, par E. Amann; *Panarétos*, par V. Laurent; *Panthéisme*, par F.-A. Schalck; *Papias*, par E. Amann; *Pâques, Les controverses pascales*, par G. Fritz; *Paralipomènes*, par A. Clamer; *Parenté* (Empêchements), par F. Cimetier; *Parents* (devoirs des), par E. Vansteenberghe; *Paresse*, par le même; *Parousie*, par J. Chaine; *Pascal I* et *Pascal II*, par E. Amann. L'article *Pascal* (Blaise) n'est pas complètement terminé au fasc. 98.

la nature des relations que ces chrétientés ont constamment entretenues avec lui. La question canonique vise plus spécialement un triple objet : les rapports du pape avec l'épiscopat, la diplomatie pontificale, l'intervention actuelle du pape dans la conduite des Eglises catholiques d'Orient.

Le développement de la centralisation ecclésiastique est présenté comme le corollaire pratique, commandé par les circonstances, de la primauté pontificale concédée par Jésus-Christ à Pierre et à ses successeurs. Les indications fournies par Mgr Martin seront précieuses pour le théologien soucieux d'accorder la doctrine et les faits. Mgr Martin montre opportunément que c'est dès l'origine même du christianisme qu'il faut chercher les premières interventions de l'évêque de Rome dans la vie des divers groupes de fidèles.

« En confiant à S. Pierre le soin de paître brebis et agneaux, le Sauveur n'entendit pas seulement investir un homme de confiance d'un privilège personnel, mais bien créer une institution permanente, une charge transmissible. L'Eglise primitive le comprit ainsi ; dans le successeur de l'apôtre sur le siège de Rome, elle vit autre chose qu'un évêque ordinaire : la tête de la communauté tout entière, le gardien du dépôt sacré des croyances, l'arbitre suprême des controverses. Les textes ne manquent pas, qui montrent les évêques des premiers siècles recourant au pontife romain pour soumettre à son jugement les plus graves difficultés... Et ce n'étaient pas les qualités individuelles de tel ou tel pape qui motivaient ces recours ; l'on ne s'adressait point à l'évêque de Rome pour les raisons qui valaient à l'évêque d'Hippone, quand il s'appelait Augustin, une si abondante correspondance : c'était le siège que l'on considérait, et si le pape destinataire mourait avant d'avoir répondu, son successeur le faisait à sa place et sans aucun embarras. »

Toutefois, jusqu'au v^e^ siècle, le recours à Rome est plutôt exceptionnel et pour des questions d'une importance suprême. C'est à partir de la fin du IV^e^ siècle que les rapports entre évêques et pape deviennent plus fréquents. Cette fréquence même des rapports fournira le premier élément de centralisation. La centralisation romaine s'accentuera avec les appels à Rome, l'usage des légations, la diffusion des collections canoniques. La réforme grégorienne précipitera le mouvement ; les conciles provinciaux feront place aux conciles d'abord généraux, puis œcuméniques. Par la force des choses, le pouvoir des métropolitains s'affaiblira et celui du pape s'affirmera davantage. Le pontificat de Grégoire VII marquera dans le progrès de la centralisation une étape des plus importantes. Ce pape a exercé, en effet, un contrôle étroit, permanent, méthodique, efficace, sur toutes les Eglises locales ; et il a justifié théoriquement ce contrôle par des textes juridiques. Les successeurs ne feront que consolider l'acquis. Sous leurs pontificats, la restriction des pouvoirs de l'évêque apparut. Le pouvoir épiscopal de dispenser des lois sera mis en question ; le pape légiférera sur l'étendue du pouvoir des évêques et le restreindra si le bien public lui semble l'exiger ; la création des inquisiteurs pontificaux transférera au Saint-Siège, dans le domaine des choses de la foi, une bonne part de l'autorité des évêques. Au XIV^e^ siècle, la nomination aux bénéfices, faite directement par le pape, contribuera à accroître la centralisation. Et à la centralisation bénéficiaire s'adjoint bientôt la centralisation fiscale, dont le grand ouvrier fut Jean XXII.

Les crises d'autorité qui affectèrent le Saint-Siège au XV^e^ siècle (Grand Schisme) auraient arrêté les progrès de la centralisation, si cherchant un appui dans les pouvoirs civils par les concordats, la papauté n'avait, de cette façon détournée, consolidé en fait son pouvoir. Mais c'est Luther, avec sa réforme destructive, qui fournit au Saint-Siège l'occasion d'en arriver à la centralisation actuelle, par la création de toute une législation nouvelle et l'institution d'organismes nouveaux (*Index*, Congrégation du *Concile*, etc.). « Le Saint-Siège entrait ainsi dans une voie nouvelle, celle de la division du travail de gouvernement, des relations méthodiques et suivies entre les diocèses et des bureaux de curie affectés à une besogne déterminée ; en un mot, dans la voie de la centralisation *administrative*. Depuis lors, il n'a fait que perfectionner les méthodes, sans changer le principe » (col. 1895).

Les autres parties de l'étude de Mgr Martin sont, elles aussi, pleines d'intérêt. Qu'il suffise de signaler brièvement la question des rapports du pape avec l'épiscopat latin, le choix des évêques, la surveillance des évêques, la diplomatie pontificale et les nonciatures, le pouvoir des nonces et divers points intéressant les Eglises orientales dans leurs relations avec Rome, notamment le recrutement de leur épiscopat et leur discipline intérieure. Nous retrouvons en ces pages pleines de documents et de faits, toute l'érudition et l'exactitude de l'auteur de *La Curie Romaine, Cardinaux et Congrégations* (Bibl. cath. des Sciences religieuses, Bloud et Gay).

5. La divinité de l'Eglise et la primauté de juridiction du souverain pontife ne sont qu'un aspect concret de la royauté sociale que doit exercer sur terre N.-S. Jésus-Christ. Cette royauté sociale, la fête du Christ-Roi a été instituée précisément pour la rappeler aux chrétiens. Rien n'était donc plus opportun que de rééditer, en le mettant à jour, le beau livre du P. Théotime de St-Just, *La Royauté sociale de N.-S. Jésus-Christ* [1].

Cette édition est définitive. La doctrine de la royauté du Christ, dans les principes qui la fondent et dans les conclusions qui en découlent, semble avoir atteint son plein épanouissement grâce aux récents actes pontificaux. L'encyclique *Quas primas* sur le Christ-Roi, celle *Rerum Ecclesiæ* sur les Missions, le Traité du Latran et le concordat avec l'Italie, l'encyclique sur l'Education chrétienne de la jeunesse, les Lettres pontificales sur l'Action catholique et même la condam-

[1] *La Royauté sociale de N.-S. Jésus-Christ, d'après le cardinal Pie et les plus récents documents pontificaux*, par le P. Théotime de Saint-Just, O. M. C. Troisième édit., considérablement enrichie. — In-8 de 520 p., 25 f. — Lyon, Vitte.

nation de l'*Action Française,* tout ce remarquable ensemble doctrinal nous donne une pleine et totale lumière.

Dans ce beau livre, le cardinal Pie apparaît comme un précurseur. Car c'est d'après les écrits de l'évêque de Poitiers que les idées maîtresses sont exposées, les objections résolues. Avec Mgr Pie, l'auteur rappelle que Jésus-Christ étant le Roi des nations, les nations lui doivent obéissance. Mais, toujours avec Mgr Pie, il constate l'apostasie des nations modernes et les conséquences désastreuses de cette apostasie pour les individus, pour la société, pour le pouvoir lui-même. Comment restaurer le règne social de Jésus-Christ ? Mgr Pie trace ici aux restaurateurs des divers ordres — simples fidèles, prêtres, élite intellectuelle et chefs — leurs devoirs et leur programme. Dans le programme figure en première ligne l'union de l'Eglise et de l'Etat, telle que la théologie la conçoit, avec la suprématie de l'Eglise partout où l'intérêt des deux sociétés, religieuse et civile, peut être concurremment en jeu.

Il ne suffit pas d'affirmer un programme : il le faut défendre contre les objections et les préjugés. Toujours en suivant les enseignements de Mgr Pie, l'auteur s'efforce de démontrer que rien, dans les faits du passé, ne saurait infirmer le droit de l'Eglise, que le droit chrétien s'accommode des diverses formes de gouvernement et des justes exigences du patriotisme et de la civilisation. D'ailleurs, il n'est pas chimérique d'en rêver, même à notre époque, l'application intégrale, les difficultés d'application devant être résolues par la sagesse du souverain pontife.

Le cardinal Pie semble prophétiser que ce droit chrétien sera temporairement rétabli dans le monde et que la France contribuera puissamment et efficacement à cette restauration. Notre vœu bien sincère est qu'il en soit ainsi, et bientôt. En attendant cet heureux jour, la lecture du livre du P. Théotime apportera aux esprits trop souvent aveuglés par les préjugés du laïcisme révolutionnaire, la lumière de vérité qui leur fera désirer et, dans la mesure du possible, promouvoir le règne social de Jésus-Christ.

III. — L'Eglise catholique et le pouvoir civil

Le Règne social du Christ comporte, en première ligne, l'union du pouvoir religieux et du pouvoir civil. Chapitre bien tourmenté et difficile à saisir sur le vif, que celui des relations de l'Eglise et de l'Etat au cours des siècles. Chapitre plus difficile encore à écrire, lorsqu'il s'agit d'en préciser d'une façon exacte les différents aspects doctrinaux.

Plusieurs ouvrages ont paru ces temps derniers, qui abordent cet épineux sujet.

1. Tout d'abord, il importe d'avoir une certaine idée générale du conflit possible ou de l'union désirable entre l'Etat et l'Eglise. C'est dans cet ordre de philosophie générale, dont, de nos jours, le pape Léon XIII a si bien précisé les termes dans l'encyclique *Immortale Dei,* que M. le chanoine E. Magnin a rappelé, à travers les vicissitudes de l'histoire et dans les conjonctures actuelles, les deux termes extrêmes entre lesquels oscille la conception de l'Etat, conception païenne ou conception chrétienne[1].

La conception païenne, c'est celle qui supprime l'idée de la paternité divine et celle de la fraternité humaine qui en est la conséquence, pour ne considérer, en niant ou en abandonnant Dieu, que l'humanité livrée à elle-même. L'usurpation sur l'Absolu s'y paie cher : par l'anarchie et plus souvent encore par le despotisme, même quand le peuple est proclamé souverain. L'idéalisme chrétien s'appuie au contraire sur la paternité divine, source de fraternité humaine. Il donne en conséquence à l'autorité et à la liberté à la fois leur plus sûre garantie et leur norme la plus certaine, les conciliant dans une participation commune à la Justice et à la Charité vivantes.

L'auteur montre cet idéalisme et ce naturalisme aux prises depuis dix-neuf siècles de christianisme. Celui-ci paraît l'emporter à une époque, celui-là à une autre, mais sans cesse ils s'affrontent et souvent ils sont en lutte chez le même penseur.

L'intérêt toujours actuel de l'encyclique *Immortale Dei* est de nous avoir mis nettement en demeure de nous prononcer nous-mêmes dans le grand conflit et de nous éclairer sur les conséquences de notre choix : ou bien naturalistes et païens, nous exposer à perpétuer la guerre des Etats entre eux et de chaque Etat avec l'individu dans le mortel isolement de l'égoïsme, ou bien, idéalistes et chrétiens, trouver progressivement, — car ici-bas on ne peut que tendre à la perfection, — le lien de la paix en Celui qui est la Charité par essence.

2. Il s'en faut toutefois que le problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat en doive demeurer à ces considérations générales. Il comporte, en effet, des solutions précises, s'adaptant aux conditions concrètes de l'existence de l'une et l'autre société. Ces solutions, la théologie et le droit ecclésiastique, s'inspirant des enseignements pontificaux, les connaissent, les formulent, les proposent et, dans la mesure où le permet la bonne volonté humaine, les imposent.

C'est encore à M. le chanoine Magnin que nous devons sur ce sujet une excellente mise au point intitulée *Libertés et devoirs politiques des catholiques d'après les enseignements pontificaux*[2]. La proximité des élections législatives fut l'occasion de ce magnifique exposé. Mais, la bataille passée, restent les vérités.

L'auteur avertit son lecteur qu'il ne s'occupe que de la question politique, sauf à traiter, en passant, de ses rapports nécessaires avec la question sociale.

[1] « Bibliothèque catholique des sciences religieuses. » *L'Etat, conception païenne, conception chrétienne,* par E. Magnin, professeur honoraire de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris, curé de St-Séverin. — In-12 de 164 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

[2] Publiée dans la *Vie Catholique* du 16 janvier 1932.

« Toute la morale politique enseignée par Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI est, dit-il, dominée par deux grandes vérités :

1° Le temporel est distinct du spirituel, et cette distinction est la base inébranlable des libertés des catholiques dans l'ordre politique vis-à-vis de l'autorité spirituelle elle-même ;

2° Mais le temporel n'est pas plus séparé du spirituel que le corps de l'âme, et c'est ce rapport organique et nécessaire qui impose à tous les fidèles d'inéluctables devoirs dans l'exercice même de leurs libertés politiques. »

La première partie de l'étude de M. Magnin, par là-même qu'elle considère les « libertés politiques des catholiques », insiste sur la distinction des deux pouvoirs et rappelle que l'Eglise, se situant au-dessus des partis, doit laisser aux électeurs comme aux élus une liberté réelle, partout où l'intérêt religieux et spirituel n'est pas engagé. Mais, par contre, la seconde partie, étudiant les « devoirs politiques des catholiques » rappelle les principes qui les fondent, à savoir l'union du spirituel et du temporel dans les sociétés et, en raison même des intérêts spirituels engagés, le droit pour l'Eglise d'intervenir dans la mesure même où l'exige la sauvegarde de ses intérêts. De là, découle pour le fidèle l'obligation de ne pas séparer en lui le catholique du citoyen, le devoir de défendre l'Eglise sur le terrain politique, de professer le catholicisme, de christianiser les lois et de pratiquer en tout et envers tous la charité, dans une subordination à la hiérarchie, telle que l'exige la nature des devoirs à remplir.

Toute l'étude est composée à l'aide de documents pontificaux. Elle constitue un précieux monument doctrinal, dont nous souhaitons vivement la publication en brochure de propagande.

3. C'est surtout dans les choses qui ne sont pas régulièrement spirituelles, mais le deviennent accidentellement en certaines circonstances concrètes, que le conflit peut surgir entre l'autorité religieuse et l'autorité civile. On l'a d'ailleurs cent fois constaté au cours des siècles et les trop fameuses luttes du Sacerdoce et de l'Empire en sont un exemple typique. Il n'y a aucun doute que l'Eglise possède ici le droit de commander en maîtresse et de faire prévaloir sa propre décision sur une décision éventuellement contraire de l'Etat.

Le point délicat est de définir ici la nature de l'intervention de l'Eglise. M. l'abbé Journet s'est efforcé d'élucider ce problème dans un récent volume, *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité*[1].

Sa thèse est celle de la subordination *accidentelle* de l'Etat à l'Eglise : « Des mesures qui par nature sont temporelles et ordonnées au bien naturel de la cité peuvent, en de certaines circonstances, mettre certainement en cause le bien surnaturel des âmes, c'est-à-dire la fin de l'Eglise. Du coup, elles deviennent spirituelles. L'Eglise ici commande :

« Ce qu'il faut, en conséquence, affirmer, c'est que l'Eglise comme telle, ne se prononce jamais sur les choses *qui ne sont que temporelles.* Son intervention portera toujours sur les choses *qui sont spirituelles.* Mais celles-ci pourront être spirituelles d'abord par *nature :* soit entièrement comme sont les choses ecclésiastiques, soit partiellement comme sont les choses dites mixtes. Et elles pourront être, en outre, spirituelles *par occasion, par accident.*

Dans ce dernier cas, le plus illustre exemple est celui de la déposition d'un prince apostat. Puisque, comme nous l'avons dit, le droit divin qui vient de la grâce n'abolit pas le droit humain qui vient de la raison naturelle, le prince qui pèche contre la foi divine ne perd pas de ce coup le droit humain de gouverner [1]. La forme du gouvernement, l'accession au pouvoir de telle ou telle famille, voilà certes des choses qui par nature sont temporelles. Or, l'Eglise a légitimement déposé des princes dont l'apostasie mettait en péril la foi de leurs sujets. Elle intervenait alors dans une question par nature temporelle, mais par accident spirituelle.

En disant que l'Eglise n'intervient jamais dans le temporel comme temporel, et que sa juridiction n'atteint les choses qui sont temporelles en acte et spirituelles en puissance que lorsqu'elles sont devenues spirituelles en acte, on trace d'avance les limites de l'intervention de l'Eglise, non plus cette fois-ci d'une façon *matérielle,* mais d'une façon *formelle* » (p. 82).

C'est le commentaire de la phrase de Léon XIII : « Tout ce qui est sacré à quelque titre, tout ce qui concerne le salut des âmes et le culte de Dieu, que ce soit de par sa nature, que ce soit par la fin mise en cause, tout cela relève du pouvoir et du jugement de l'Eglise. »

Cette thèse fondamentale de M. Journet est exacte. Nous aurions désiré cependant que l'auteur mît d'une façon plus ferme l'accent sur une distinction qu'il n'ignore pas, puisqu'il la propose expressément (p. 76), à titre d'objection contre sa thèse, entre l'action et l'œuvre, disons mieux, entre la fin que poursuit l'agent (le motif), et la fin qui s'attache à l'œuvre elle-même (la matière), *finis operantis* et *finis operis* Il aurait dû ensuite rappeler qu'en tant qu'action *morale,* une détermination prise par le représentant du pouvoir civil tombe toujours sous la juridiction *directe* de l'Eglise, si ce représentant est baptisé. Nous nous sommes expliqués assez longuement sur ce point (en 1926, p. 70), pour qu'il soit inutile d'y revenir.

Mais ce cas concret de la juridiction directe de l'Eglise en une matière d'apparence temporelle eût permis à M. Journet d'apporter plus de nuances dans les interprétations qu'il donne à quelques difficultés tirées de l'histoire, et notamment dans le sens à accorder à l'intervention pontificale *ratione peccati,* que nous estimons sans ambages être un exercice du pouvoir *direct*[2]. Ajouterons-nous qu'à vouloir expliquer tous les textes des auteurs anciens dans le sens d'une juri-

[1] « Questions disputées ». *La Juridiction de l'Eglise sur la Cité,* par Charles JOURNET. — In-12 de 236 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

[1] Voir, sur ce point, les condamnations de Wicleff et de Hus, Denz.-Bannw., n. 595 et 656.

[2] Nous avons déjà eu l'occasion de faire cette remarque à propos des interventions romaines contre l'*Action Française.* A M. Maritain qui, dans la *Primauté du Spirituel,* revendiquait pour l'Eglise ce droit d'intervention au nom du pouvoir indirect, nous faisions déjà observer qu'il s'agissait en l'occurrence de l'exercice du pouvoir direct, tout ce qu'il y a de plus direct (voir *Ami* 1927, p. 767). Et depuis, notre interprétation a été reconnue, par les autorités les plus compétentes, comme la seule bonne à retenir.

diction indirecte, on risque parfois de forcer quelque peu leur signification ? M. Journet ne sera certainement pas d'accord avec M. Rivière, et nos lecteurs pourront recourir au livre classique du savant professeur de Strasbourg, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, Louvain 1926. Par la comparaison des textes, ils se feront eux mêmes un jugement.

Ouvrage excellent que celui de M. Journet, peut-être un peu trop schématisé.

4. Que, nonobstant la thèse de M. Journet, la pensée théologique sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat n'ait pas suivi, dans l'Eglise, une ligne absolument droite, nous en trouvons la preuve dans les enseignements d'un théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII.

L'étude qu'a publiée sur ce théologien M. l'abbé N. Iung [1] doit attirer l'attention de l'historien impartial sur les exagérations commises jadis par certains partisans de l'absolutisme pontifical.

La thèse de M. Iung se divise en deux parties. La première est une biobibliographie du théologien de Jean XXII. La seconde, qui touche plus immédiatement à l'objet de cette Chronique, est proprement théologique. Elle est intitulée : *La théologie du pouvoir pontifical, le sacerdoce et l'empire*.

Huit chapitres correspondent à ce que nous appellerions aujourd'hui le traité *De Romano Pontifice*. En étudiant les rapports du pape et de l'Eglise, Alvaro Pelayo n'a pas encore formulé toutes les précisions qu'apportera la théologie ultérieure, et néanmoins sa doctrine est déjà suffisamment ferme. Il proclame que le pape est le vicaire et le représentant visible de Jésus-Christ sur la terre et, bien qu'il lui refuse le titre de « pape universel, » il lui reconnaît dans l'Eglise la plénitude du pouvoir et la qualité de « juge » universel. Son pouvoir lui vient immédiatement de Dieu : les cardinaux ne font que le désigner à ce pouvoir d'origine purement divine. L'Eglise est infaillible, mais non pas nécessairement le pape. Sur ce point cependant, Alvaro n'est pas un précurseur des Gallicans. S'il hésite, c'est uniquement parce qu'il ne sait pas encore distinguer dans le pape la personne privée et la fonction doctrinale.

Les autres chapitres étudient les rapports du pape et du pouvoir civil. Jusqu'aujourd'hui, on avait considéré Alvaro comme un extrémiste. Dans son ouvrage classique, *Des théories politiques du Moyen Age* (tr. fr. Paris, 1914), Otto von Gierke expose les théories absolutistes et souvent outrancières qu'aurait professées Alvaro : il aurait défendu et exalté à l'excès, contre Marsile de Padoue et Jean de Jandun, les droits du souverain pontife. Sa thèse sur l'autorité absolue et directe du pape en matière temporelle copierait celle d'Agostino Trionfo. Avec cet auteur,

[1] Collection « L'Eglise et l'Etat au Moyen Age. » n. 3. *Un Franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, par Nicolas IUNG. — In-8 de 244 p., 25 f. — Paris, Vrin.

« Alvaro conçoit l'humanité chrétienne comme une unité. C'est l'Eglise qui réalise cette communauté de tout l'univers, qui comprend à la fois le corporel et le spirituel. L'Eglise est la véritable *politia*, dont l'Etat n'est qu'une partie ; les deux pouvoirs sont *partes integrantes unius potestatis* ; ils ont la même fin surnaturelle, le temporel ne devant être considéré que comme fournissant un moyen de réaliser les fins surnaturelles. Aussi le pape est-il *simpliciter prælatus omnium et monarcha*. Bien plus, Alvaro admet que le Christ et le pape ne font qu'un seul chef, une seule autorité ; il est donc logique de conclure que le pape, comme le Christ, jouit de toute autorité sur les choses temporelles. Aussi le pouvoir séculier est-il dans la plus complète dépendance du pouvoir spirituel. L'Eglise... répartit, entre ceux qui ont été baptisés, les fonctions spirituelles et temporelles ; la consécration sacerdotale et l'onction confèrent en premier lieu le pouvoir d'exercer la domination temporelle sur le peuple saint de Dieu... Le glaive temporel est aux mains du roi, qui en est le maître pour l'utilité de l'Eglise ; mais le pape reste toujours *primum movens*, même quand le prince est *proximum movens* [1]. »

On se demande, en face d'une théorie si nette du pouvoir direct sur les choses temporelles, comment il est possible d'interpréter la doctrine d'Alvaro dans le sens du pouvoir simplement indirect. C'est cependant la gageure que M. Iung a voulu tenir. Sans doute, — telle est la conclusion de sa thèse, — le pénitencier de Jean XXII ne pouvait pactiser avec des adversaires de la papauté, tels que Marsile de Padoue et Occam. Mais « Alvaro, partisan décidé de la papauté et adversaire acharné de Louis de Bavière, ne peut être placé parmi les extrémistes, sans que l'on fasse de sérieuses réserves à ce sujet ». De plus, loin d'être un théologien de moindre note, comme on s'est plu à le qualifier, Alvaro serait un « juriste très cultivé », un « théologien très averti », qui, « dans sa volonté d'adapter les formes traditionnelles de la pensée médiévale à une situation nouvelle, créée par les circonstances, loin d'être un extrémiste, doit être classé parmi les auteurs de la voie moyenne » (p. 228-29).

Nous n'entreprendrons pas ici de discuter les preuves apportées par M. Iung. Il suffit d'avoir indiqué le sens de son étude. Mais si l'on veut notre avis, nous dirons simplement que les arguments invoqués en faveur d'une « réhabilitation » paraissent bien fragiles pour disculper Alvaro d'extrémisme et faire de lui un précurseur des théologiens modernes.

Si nous n'insistons pas sur la discussion de la thèse de M. Iung, c'est que la critique en a été faite de main de maître par le P. Lecler, *Recherches de Science religieuse*, 1931, p. 582. « Nous persistons à croire, conclut cet auteur, qu'il faut placer (Alvaro) dans la lignée des théocrates, avec Gilles de Rome et Agostino Trionfo. » (p. 589).

5. Et précisément, s'il fallait encore un nouvel argument pour nous mettre en garde contre la tentation de transporter chez les théologiens du Moyen Age nos conceptions actuelles sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, on le trouverait dans

[1] Cf. *Dictionnaire de Sociologie* (Paris, Letouzey, 1931), t. I, col. 490.

l'étude publiée par le P. Lecler dans la même Revue sous le titre : *L'argument des deux glaives, dans les controverses politiques du Moyen Age*[1]. L'auteur montre d'abord comment est née l'exégèse qui assimile les deux glaives (Luc, xxii, 36-38) des apôtres aux deux autorités suprêmes de la chrétienté ; puis comment elle a été exploitée de part et d'autre pendant les deux siècles où elle a régné sans conteste.

« Le même texte a été utilisé dans deux directions opposées. Il a longtemps servi à prouver la distinction et l'indépendance réciproque des deux pouvoirs, sans préjudice de leur concorde qu'il représentait également ; en ce sens il est demeuré jusqu'à la fin l'argument favori des légistes et des empereurs. Puis, à partir de S. Bernard, on l'a utilisé pour démontrer le pouvoir du pape sur le temporel, sous prétexte que les deux glaives appartenaient à Pierre... Ce serait une erreur de croire qu'il n'a eu, dans la pensée des théologiens d'alors, que la valeur d'une simple comparaison ; si déconcertante qu'elle soit pour nos esprits modernes, l'interprétation allégorique de la Bible s'imposait à cette époque avec la force d'une très vieille tradition. En fait, pour la période qui va du xie à la fin du xiiie siècle, l'argument des deux glaives a été employé de part et d'autre avec grand sérieux ; de part et d'autre on l'a disséqué, on en a passé au crible tous les termes..., mais personne n'a eu l'idée de soumettre le texte lui-même à une étude critique qui, en rétablissant le sens obvie des expressions, aurait ruiné par la base l'argumentation qu'on en prétendait tirer. Un tel progrès n'a été réalisé qu'à partir du xive siècle ; il est l'œuvre des théologiens et de polémistes, comme Jean de Paris, Dante, Marsile de Padoue et Occam... »

En attendant, il faut bien constater qu'à l'aurore du xive siècle la théorie théocratique du pouvoir direct sur le temporel règne dans le monde ecclésiastique. A l'égard de la thèse : *Papa habet utrumque gladium,* juristes et princes laïcs continuent de se tenir sur la réserve, en France très spécialement Par contre, les théologiens, les canonistes, les papes paraissent ralliés presque unanimement à la réponse affirmative ; leurs divergences portent seulement sur l'exercice du pouvoir temporel par le pape :

« Dans quelle mesure est-il lié ? Dans quelles circonstances peut-il entrer en jeu ? Tels sont les points litigieux ; ils n'atteignent pas la thèse essentielle. Remarquons d'ailleurs qu'à cette époque, on n'avait pas encore tiré toutes les conséquences de la *Politique* aristotélicienne quant aux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Des théologiens comme S. Thomas, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe avaient déjà traité des origines de l'Etat d'après la théorie d'Aristote. Mais cet exposé n'était que le préambule d'une question beaucoup plus difficile, celle des rapports avec l'Eglise de l'Etat ainsi défini. S. Thomas n'avait pu que l'esquisser *(De Regimine principum,* I, xiv). Gilles de Rome, qui fait une large place au Stagirite dans son *De Regimine principum,* paraît l'oublier complètement dans son *De ecclesiastica potestate.* Jacques de Viterbe, qui a eu le courage d'aborder le problème, se trouve fort embarrassé : le pouvoir civil qu'il avait d'abord établi sur le droit naturel, fond comme cire au soleil lorsqu'il le met en face de l'Eglise : il n'est plus qu'un pouvoir « informe », un pouvoir inchoatif, autant dire à peu près rien.

« La doctrine théocratique régnait donc souveraine à l'aurore du xive siècle. Boniface VIII ne l'a pas définie ; mais toute la Bulle *Unam Sanctam* s'en inspire et on peut la considérer à bon droit comme le précis de la doctrine commune à cette époque... » (p. 336-37).

Le conflit politique entre la France et le Saint-Siège au temps de Philippe le Bel marque pour l'argument des deux glaives le commencement du déclin : certains adversaires de l'idée théocratique vont jusqu'à déclarer que ce texte n'a rien à voir avec la question présente.

L'avenir leur donnera raison ; mais, en attendant, la lutte entre Louis de Bavière et les papes Jean XXII, Benoît XII et Clément VI fournira l'occasion de nouvelles polémiques. Les adversaires du système théocratique, Marsile de Padoue et Occam, rejettent l'interprétation symbolique de l'argument des deux glaives et expliquent l'autorité de S. Bernard sur laquelle on le voulait appuyer ; ils montrent que de ce texte on ne peut rien tirer en faveur du pouvoir théocratique. Néanmoins, la grande majorité des théologiens et surtout des canonistes ne sentent pas encore le besoin de défendre sur ce point leurs positions ; ils se bornent à répéter les affirmations traditionnelles. Clément VI donnera le sens de la doctrine reçue dans le discours où il approuve l'élection de Charles IV et la déchéance de Louis de Bavière : *Potestas imperialis catholica et approbata a papa originatur, a papa exemplatur et ad papam terminatur.* Et l'une des raisons invoquées par Clément est celle-ci : « Le Christ a voulu que dans le collège des douze apôtres, il y eût deux glaives, *l'un pour être manié directement, l'autre par l'intermédiaire des rois et des empereurs ad nutum et imperium sacerdotis* »[1].

Le Grand Schisme, l'âpre question de la supériorité du pape sur le concile, amèneront, à la fin du xive siècle, des adoucissements à ces formules. Tandis que les canonistes continueront à accorder au pape la stricte possession des deux glaives, les avis des théologiens se nuanceront de plus en plus. On apportera de sérieuses réserves à l'usage du glaive temporel, et Turrecremata († 1468) affirmera nettement que le pape possède une certaine juridiction sur le temporel, *quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum*[2]. A partir de ce moment, on peut parler d'une théorie du pouvoir indirect. Mais de plus en plus, l'argument des deux glaives s'effacera dans les discussions. Chose extraordinaire, on le retrouvera plutôt chez les juristes, qui, docteurs *in utroque,* avaient acquis le respect des décrétales et s'étaient ralliés, en grand nombre, aux théories qui faisaient de la dignité impériale une émanation du pouvoir pontifical.

Par ce trop rapide résumé, il appert qu'on ne saurait retrouver dans le moyen âge une tradition

[1] Dans *Recherches de Science religieuse,* juin 1931, pp. 299-339 ; avril 1932, pp. 151-177 ; juin 1932, pp. 280-303.

[1] *Monumenta Germaniæ historica, Constitutiones et Acta,* t. viii, p. 155-156.
[2] *De Ecclesia,* Venise, 1561, p. 263-269.

constante en faveur du pouvoir indirect. L'argument des deux glaives en est la preuve péremptoire.

6. S'il est un ouvrage dont est justifiée la publication dans les « Questions disputées », c'est bien celui de M. Vialatoux, *Morale et Politique* [1], qui est, en réalité, une brochure de circonstance tout entière dirigée contre deux articles du P. Guy de Broglie, S. J., *Science politique et doctrine chrétienne* [2].

Dans un premier article, le P. Guy de Broglie revendique l'autonomie de la science politique, comme telle. Il écarte tout d'abord de son objectif les « règles spécifiquement morales et religieuses, » pour se concentrer sur « les autres, directement relatives à l'utilité de la cité, » donc « spécifiquement politiques. » Donc, possibilité d'une science politique, dont il restera à définir plus tard les relations avec la doctrine chrétienne, c'est-à-dire avec la morale surnaturelle et naturelle. L'auteur s'efforce dans la suite d'établir que la science politique est « la connaissance de la nature intime du bien public et des moyens par lesquels les membres de la Cité peuvent le promouvoir » (p. 557). Et il en résulte que « la science politique diffère de la doctrine chrétienne par la fin qui la spécifie (p. 563), celle-là étant ordonnée en vue des « réussites terrestres » (p. 567), celle-ci, au contraire, visant une fin transcendante qui est de nous mener « à la conquête du bien éternel..., à la conquête de Dieu » (p. 569). « Impossible donc, conclut-il, de faire rentrer la politique dans la morale, » parce que celle-là est « essentiellement une science de l'utile » et que celle-ci appartient à « la science de l'honnête » (p. 570). De même, science politique et doctrine chrétienne diffèrent par les moyens à employer, l'une et l'autre devant n'accepter que des moyens proportionnés à leur fin propre.

Toutefois, ce n'est là que le premier aspect de la pensée du P. de Broglie. Dans un second article, il s'attache à montrer les liens qui unissent la politique et la religion. Tout d'abord, la politique dépend de la doctrine chrétienne, en ce sens que celle-ci règle et dirige, élève ou rectifie l'activité concrète des hommes qui s'adonnent à celle-là. Dans l'ordre spéculatif, « une partie de la doctrine chrétienne est directement solidaire de la science politique » (p. 11), savoir la morale civique, dont la fin est précisément de régler la vie sociale de l'être humain, et de cette vie sociale, la science politique seule peut lui fournir les lois. A son tour, « la science politique dépend directement de la doctrine chrétienne » (p. 22), car si le bien propre des âmes ne constitue pas à lui seul le bien commun, il faut néanmoins s'interdire « de concevoir jamais un bien public qui n'inclurait pas le bien des âmes comme son élément principal » (p. 24). Et, par là, on arrive à formuler cette règle : « Quoique la fin propre de la politique ne soit pas un bien exclusivement spirituel,... elle est cependant un bien principalement spirituel » (p. 32).

A cette thèse, M. Vialatoux reproche d'être contradictoire : « contradiction flagrante, » n'hésite-t-il pas à écrire (p. 23). Et la cause de cette contradiction doit être cherchée dans une irréductible antinomie, qui fait considérer au P. de Broglie tout d'abord la « science politique » comme « autonome et séparée de la science morale, » parce que tout entière commandée par les seuls intérêts du bien public, quitte à rappeler ensuite, dans l'article suivant, que ce bien public comprend aussi « la nature morale et spirituelle de l'homme. » « Ne sommes-nous pas, demande l'auteur, en face de deux thèses de rechange, dont chacune pourra être opposée aux critiques qu'on adresserait à l'autre ? Le premier article interdit le second. Le second devra ou repousser le premier ou lui payer une dure rançon » (p. 18).

Puis, élevant le débat, et donnant à son objection toute sa gravité, M. Vialatoux affirme que derrière ce défaut de surface apparaît tout le vice du système. Il s'agit, chez le P de Broglie, d'une conception de la science politique qui en suppose l'entière indépendance et qui, tout en consentant ensuite à la mettre en rapport avec la morale, établit néanmoins, entre elles, au préalable, « la séparation de deux organismes autonomes » (p. 26-27).

Le vice rédhibitoire de la méthode adoptée par le P. de Broglie est « l'étrange prétérition, dans le premier article, de la vraie nature du bien public » (p. 49). Et ainsi, avant d'avoir analysé la compréhension essentielle de ce concept, l'auteur s'en autorise pour séparer de la doctrine chrétienne une science politique autonome ! Et l'on aboutit en réalité à la conception d'une science politique amorale :

> « La définition expresse (du bien public) ajournée, c'est d'une définition tacitement postulée qu'est déduite toute la thèse *extrinsessiste (sic)* du premier article. Tout se passe, en cette déduction autonomiste, comme si la nature intime du bien politique avait été expressément définie comme *amorale*. Au fond, le premier article n'ajourne pas la définition de ce bien ; à son insu, il en sous-entend une, contradictoire à celle du second. Tout le premier article consiste à faire découler l'autonomie de la science politique de cette proposition initiale : la science politique a pour objet spécifique le bien public. Tirer aussitôt de cette proposition l'amoralisme de la science politique, c'est avoir tacitement admis déjà une définition de ses termes : c'est avoir postulé la conception amorale du bien public — que tout le second article tendra à rejeter » (p. 76).

Et M. Vialatoux de donner en quelques mots l'essentiel de l'aspect positif de sa critique. C'est la notion intégrale du bien public qu'il faut mettre à la base de tout. Puisque la cité se compose d'*hommes*, le bien public ne peut consister que dans un équilibre rationnel des fins humaines ; donc, dans un état de nécessaire et perpétuelle dépendance vis-à-vis de la morale qui

[1] Joseph Vialatoux, *Morale et Politique*, collection des « Questions disputées. » — In-8 de 138 p., 10 f. — Paris, 1931, Desclée, etc.

[2] Dans *Recherches de Sciences religieuses*, 1928, p. 553 593 ; 1929, p. 5-42.

précisément a pour but d'établir et de coordonner ces fins : « La subordination intrinsèque de la connaissance politique à la morale est une vérité naturelle, et c'est à ce titre d'abord que la doctrine catholique la reconnaît et l'enseigne » (p. 36).

La critique de M. Vialatoux fait impression. Et nous avons attendu pour parler de cette « question disputée, » que la réponse du P. de Broglie se fît entendre. Le n° d'avril 1932 des *Recherches* nous l'a apportée [1].

L'auteur commence par résumer la position adoptée par lui : D'une part, il affirme que la politique *dépend* essentiellement de la morale, celle-ci contribuant à déterminer la fin *spécifique* au service de laquelle les maximes de la politique sont relatives. D'autre part, « la politique constitue une science vraiment *autonome*, c'est-à-dire ayant *ses lois à elle*, étudiant *ses problèmes à elle*, les résolvant *par ses méthodes à elle*. Autre chose en effet est de se demander quels actes sont *moraux*, c'est-à-dire conformes au service de la fin dernière du sujet qui les accomplit, autre chose de se demander quels actes sont *politiques*, c'est-à-dire aptes à promouvoir utilement le bonheur terrestre d'un peuple donné » (p. 131).

Ce sont là, pense le P. de Broglie, deux ordres de problèmes distincts qu'il ne faut jamais confondre.

On a fait à cette thèse deux objections :

La première, c'est qu'il est contradictoire d'affirmer tout ensemble la *dépendance* de la politique à l'égard de la morale et l'*autonomie* de la politique. — Le P. de Broglie se disculpe en montrant que *dépendance* essentielle et *autonomie* essentielle ne sont pas contradictoires, puisque l'autonomie n'est pas synonyme d'indépendance. La nature spirituelle est autonome, et cependant elle dépend de Dieu. La science de l'éducation morale dépend de la morale, et cependant elle a un objet, des méthodes qui ne sont ni l'objet ni la méthode de la morale.

La seconde objection, c'est qu'il est contradictoire d'admettre que *la moralité publique fasse partie de la fin de la politique*, et de maintenir que *des actes immoraux* puissent être parfois *utiles au bien public*. — La réponse du P. de Broglie mérite de retenir l'attention. Tout de suite, il déclare imaginaire la « contradiction flagrante » découverte par M. Vialatoux, et ce, pour deux raisons. La première, c'est que *même si* le bien public n'était rien d'autre que le règne général de la moralité dans l'Etat, cela n'empêcherait pas qu'un acte immoral pût y être utile ; la seconde, c'est que le bien public ne peut se réduire à la moralité publique, et donc qu'un acte abaissant la moralité générale peut encore parfois être conforme au bien public en vertu d'autres considérations. Et il en donne de multiples exemples.

[1] *Réponse à une attaque*, p. 129-150. — L'auteur y annonce la publication, plus ou moins lointaine, d'une *Introduction philosophique à une politique universelle*.

On comprendra que nous ne puissions nous étendre plus longuement sur cet intéressant débat. Nous avons marqué les coups. L'avantage semble bien rester à la réplique à la fois si pondérée et si philosophique du P. de Broglie. — Est-il besoin de redire avec lui que si l'on a voulu lui prêter des complaisances pour telle école condamnée, ou des animosités à l'égard des catholiques sociaux, en réalité il n'y a rien de tout cela dans son étude très irénique et très objective ?

7. M. Cl. Roguet (aujourd'hui Fr. Roguet, O. P.) vient de rééditer, en l'améliorant considérablement, sa traduction du *Gouvernement royal* de S. Thomas [1]. De récentes publications avaient rendu l'introduction de 1925 absolument insuffisante.

Une préface nouvelle de M. l'abbé Ch. Journet éclaire cette traduction. Elle résume les idées maîtresses que nous avons jadis rencontrées dans la thèse d'un jeune docteur ès-lettres, M. Demongeot, devenu lui aussi le Fr. Demongeot, O. P. [2]. Aussi n'y insisterons-nous pas.

Nous relevons cependant une phrase, dont le sujet touche précisément aux rapports de la morale et de la politique.

Il s'agit du cas du tyran, contre lequel l'initiative privée est désarmée. L'autorité publique, nous dit-on, ne le sera pas toujours. L'autorité publique, c'est, dans certains cas, le supérieur hiérarchique du tyran, auquel il faut recourir. « C'est, en d'autres cas, la multitude elle-même. Si elle est en droit de se choisir un roi, elle est pareillement en droit de réprimer et de renverser les tyrans. On éclairerait cette doctrine en rappelant qu'à la différence du Souverain Pontife qui n'est pas vicaire de l'Eglise, mais qui est vicaire du Christ, le roi est vicaire de la multitude, *vices gerens multitudinis*. Le pouvoir *constituant* reste l'apanage de la multitude, le roi ne possède qu'un pouvoir de régence. »

Laissons de côté la question de la légitimité de la révolte contre un tyran. On invoque ici l'autorité de S. Thomas, IIa IIæ, q. 42, a. 2, ad 3. Nous pourrions répondre que S. Thomas a traité *ex professo* ce sujet dans le *De regimine principum*, I, c. 6, et qu'il apporte à la solution des nuances multiples dont ne tient pas compte la trop brève assertion de M. Journet. Mais la raison apportée par le préfacier pour justifier la déposition du tyran par la multitude, à savoir, que le roi est vicaire de la multitude, est assez équivoque. Il ne faudrait pas, en effet, laisser supposer que c'est parce que le roi tient de la multitude son pouvoir que la multitude a le droit, le cas échéant, de l'en déposséder. Nous craignons que le lecteur peu averti ne cherche instinctivement ce sens dans la formule trop concise de M. Journet.

[1] S. Thomas d'Aquin. *Du Gouvernement royal* (trad. de Cl. Roguet), préface nouvelle de M. l'abbé Charles Journet. Nouvelle édition revue et corrigée. Collection « Les Maîtres de la Politique chrétienne. » — In-16 de XXXVIII-160 p., 10 f. — Librairie du Dauphin, 39, rue Vaneau, Paris 7e.

[2] Marcel Demongeot. *Le meilleur régime politique selon S. Thomas*, Paris, 1928 (Voir *Ami* 1929, p. 457-460).

Nous exposerons notre pensée à l'aide de S Thomas et du commentaire de Billot [1], auxquels, en note, on nous renvoie.

« Puisque la constitution de tout gouvernement politique est d'institution humaine, elle ne saurait être réalisée que par celui à qui de droit revient le soin de la communauté. Or, avant toute constitution de gouvernement légitime, le soin de la communauté n'est, de droit, dévolu à personne sinon à la communauté elle-même.

« Donc, c'est de la communauté que doit provenir la loi instituant et la forme politique et l'investiture du pouvoir. Aussi S. Thomas, parlant en général de la loi, dit-il (Iª-IIæ, q. xc, a. 3) : « *La loi, proprement, regarde premièrement et principalement l'ordre au bien commun. Mais ordonner une chose au bien commun appartient* OU *à la communauté* OU *à la personne publique qui a le soin de la multitude dans sa totalité. Car, même en toutes les autres choses, ordonner à la fin appartient à celui qui a cette fin en propre.* » Il faut, en ce texte, noter la disjonction : « *ou* à la communauté, *ou* à quelqu'un qui tient le rôle de la communauté. » Or, il est évident que la loi fondamentale instituant la forme et le mode de gouvernement, donnant au prince l'investiture de l'autorité qui en fait une personne publique, ne peut en aucune façon avoir pour origine le prince lui-même. Il faut donc qu'à la seule communauté appartienne le pouvoir appelé par les modernes constituant, et que d'elle seule dérive prochainement en la personne du prince le droit de gouvernement...

« Mais il faut observer que placer dans le peuple l'origine immédiate du pouvoir, est une formule présentant un double sens. On peut d'abord concevoir que le peuple, en vertu du simple droit naturel, possède primordialement le pouvoir même de gouvernement, et qu'ensuite, l'abdiquant pour ainsi dire pour lui-même, il le transfère par donation ou par contrat en ceux qu'il place à la tête de la communauté. Mais on peut également concevoir que le peuple établit seulement la loi, en vertu de laquelle le pouvoir de gouvernement, qui était encore, en simple droit naturel, à l'état d'indétermination générale, est déterminé à telle forme particulière et passe en tel sujet désigné par la communauté. »

La première explication est de Suarez : elle implique un réel transfert de pouvoir du peuple au prince. C'est la thèse de nombreux modernes, et Mgr Quilliet l'a exposée avec beaucoup d'érudition dans son étude *De civilis potestatis origine* (Lille, 1893). Le cardinal Billot y trouve de multiples inconvénients, et opte pour la seconde explication : « Ce n'est pas le pouvoir politique lui-même, mais seulement le droit de déterminer la forme légitime du gouvernement et la raison légitime de l'investiture du pouvoir, qui se trouve dans le peuple. » En employant la formule : « Le roi *est vicaire* de la multitude ; le pouvoir constituant *reste* l'apanage de la multitude », non seulement M. Journet n'a pas fait son choix entre les deux opinions, mais il semble affirmer, — ce que personne n'admet, — qu'une fois le « roi » constitué, la multitude *garde encore* le pouvoir de régence.

Ce qui est vrai, dans l'une et l'autre opinion catholique sur l'origine immédiate du pouvoir, c'est que le gouvernement devenu tyrannique ne cherche plus le bien général de la communauté, mais son bien propre. Délaissant ainsi la seule raison pour laquelle il est constitué, il perd son droit à l'existence. Et la communauté retrouve son droit à désigner un nouveau chef. Elle n'a pas à faire un acte de volonté pour reprendre ce droit ; c'est la nature même des choses qui lui en rend l'exercice. Par contre, dans le cas d'un gouvernement légitime ou réalisant en fait sa raison d'être, la communauté ne garde pas, ne peut pas garder de pouvoir constituant, sinon virtuellement et, pour employer une formule scolastique, *in radice*. C'est ce qu'explique fort pertinemment Billot dans le § 4 ainsi conçu : « Le droit d'établir une nouvelle forme de gouvernement et d'investir du pouvoir un nouveau sujet, est toujours dans la communauté *dans la mesure où l'exige la nécessité de sauvegarder le bien public* [1]. »

Le bien public, raison de tout changement légitime en politique, voilà la formule catholique. La volonté de la nation, conservant en toute hypothèse le pouvoir de destituer les gouvernants, voilà la formule révolutionnaire. En France nous vivons tellement sous la formule révolutionnaire, qu'il faut parfois faire un effort pour s'en dégager.

8. Les relations de l'Eglise et du pouvoir civil s'étendent aux questions internationales. Dans cet ordre social et international, l'Eglise professe une doctrine ; elle exerce une action. Dans son beau livre, *Eglise et Paix* [2], le P. Yves de la Brière pose la question de la paix internationale au temps actuel, au milieu de l'interdépendance économique universelle, de la pénétration mutuelle des peuples et de leur similitude croissante d'habitudes sociales. Il passe en revue les organismes nouveaux, institutions internationales créées pour maintenir et affirmer la paix, puis il rappelle les faits et les textes qui témoignent d'un effort incessant de la papauté contemporaine, résolue à pacifier le monde, effort d'ailleurs séculaire comme le montre une claire évocation de la paix chrétienne au moyen âge.

Ces prémisses d'histoire médiévale et contemporaine fournissent à l'auteur un excellent point de départ pour exposer la sage doctrine de l'Eglise sur la paix entre les nations. En un saisissant parallèle, il compare la doctrine de la paix, élaborée par S. Augustin, avec la conception de la guerre de J. de Maistre. Pour les concilier, il s'élève à un plan supérieur, où l'amour de la patrie et l'esprit de paix, la vigilance nécessaire, les délicatesses du patriotisme et la concorde chrétienne s'harmonisent et concourent à réaliser la « tranquillité de l'ordre », dans laquelle S. Augustin voyait le signe et la substance même de la véritable paix.

Après avoir élevé son lecteur à ces hauteurs de vue, le P. de la Brière l'invite à juger « les appli-

[1] L. Billot, S. J. *De Ecclesia Christi*, Rome, 1921, q. XII, § 3.

[1] Une fervente thomiste, Mlle Michel, vient de développer, pour sa thèse de doctorat, le sujet suivant : *La Notion thomiste du bien commun.* Nous aurons l'occasion d'en parler prochainement.

[2] « Bibliothèque d'études catholiques et sociales. » — Yves de la Brière, S. J., *Eglise et Paix*. — In-12 de 284 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

cations actuelles de la doctrine chrétienne de charité » : efforts tentés pour rapprocher la France de l'Allemagne ; pacification dans le monde colonial ; concordats négociés pour établir la paix chrétienne entre les Etats et l'Eglise. Le dernier chapitre nous a paru particulièrement heureux : il s'agit de la pacification universelle religieuse. L'auteur montre comment, en vue de cette réunion désirable et désirée de tous les peuples chrétiens sous l'obédience du pape, le problème ne se pose pas pour les catholiques dans les mêmes termes que pour les dissidents ; mais comment, entre catholiques et dissidents, une action concordante est néanmoins possible immédiatement sur le double terrain social et international.

En bref, « l'œuvre de paix à laquelle l'Eglise catholique consacre tant d'efforts n'est pas *un pacifisme sentimental, confus et sans discernement* (le mot est de Pie XI), mais bien une conception positive, réaliste et féconde, en harmonie avec tous les postulats et toutes les justes délicatesses du patriotisme » (p. 6).

Dans ce livre, on retrouve avec la sagacité du professionnel des études sociales et politiques, la science profonde du théologien. C'est à ce dernier titre surtout que nous avons cru devoir en accueillir la recension dans cette Chronique.

9. Terminons en signalant d'un mot la belle synthèse publiée par M. Paul Chanson dans la *Vie catholique* du 23 avril sur *l'Eglise et la question internationale*. C'est, sur le modèle de l'étude de M. le chanoine Magnin relative aux libertés et devoirs politiques des catholiques, une synthèse fort réussie des documents pontificaux. La première partie étudie les relations du vrai patriotisme et de l'amour de l'humanité. La seconde, se référant à la communauté internationale, expose : 1° Les devoirs des Etats envers Dieu ; 2° Les relations de l'Eglise et de la communauté internationale ; 3° Les relations internationales elles-mêmes ; 4° La collectivité internationale réalisée dans la Société des Nations et l'organisation internationale de la paix.

La caractéristique de la synthèse de M. Chanson est qu'elle est constituée uniquement par des textes pontificaux.

IV. — L'Eglise et le Magistère

Deux ouvrages importants ont été récemment publiés en Allemagne sur la notion de la *Tradition* catholique. Leur objet n'est nullement identique et leur parution presque simultanée montre bien la richesse du thème.

1. Le premier a pour titre : *La notion de Tradition, étude théologique* [1], et pour auteur le P. Deneffe, S. J., professeur à Valkenburg.

L'origine de cette étude est une dissension entre l'auteur et son confrère, le P. Dieckmann, sur la notion de Tradition. Deneffe soutenait l'antériorité de la tradition par rapport au magistère ; Dieckmann identifiait tradition et magistère. C'est à ce dernier point de vue que s'est finalement rallié notre auteur.

L'ouvrage se divise en deux parties. Dans la première, historique, l'auteur dépouille le dossier du terme tradition, et en suit l'usage dans la littérature tant profane qu'ecclésiastique ; dans la seconde, systématique, se fait par voie de conclusion, la théologie de la tradition.

Dans la littérature profane, le terme « tradition » était, antérieurement au christianisme, employé dans le sens d'enseignement ou de transmission d'enseignement, par exemple dans les Ecoles philosophiques de Grèce (παράδοσις).

L'enquête faite dans la littérature ecclésiastique est nécessairement très vaste. L'auteur interroge successivement les Ecritures, les Pères apostoliques et apologistes, Irénée, Tertullien, Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, les Pères du IVe au VIIIe siècle, les papes, les conciles, et enfin le concile de Trente. Il revient ensuite aux théologiens, partagés en trois périodes, Moyen Age, du XVIe au XVIIIe siècle, XIXe et XXe siècles. Ordre, semble-t-il, assez défectueux, puisqu'il écarte des décisions pontificales et conciliaires les études théologiques qui en furent très souvent la préparation, et puisqu'il oblige à d'inutiles redites.

Si les Evangiles affirment déjà l'enseignement d'une doctrine par voie de tradition, le terme παράδοσις apparaît déjà chez les apologistes, comme un terme technique signifiant transmission de la vérité *révélée*. Irénée est le premier théoricien de la Tradition : d'après les assertions du *Contra Hæreses*, il serait déjà possible de distinguer dans la Tradition un double aspect : l'aspect formel selon lequel la Tradition est la prédication de la foi par une autorité infaillible, prédication qui débute avec les Apôtres et se continue chez leurs successeurs ; et l'aspect objectif, selon lequel elle est le trésor de la foi annoncé par l'Eglise, que les vérités en soient ou non contenues dans l'Ecriture (p. 32-33). Tertullien a surtout marqué l'enchaînement des organes transmetteurs de la Tradition : nous recevons la vérité révélée de l'Eglise, l'Eglise la reçoit des Apôtres, les Apôtres l'ont reçue du Christ, le Christ l'a reçue de Dieu (*De Præscript.* 37). L'enquête conduite chez les Pères du IIIe siècle permet à Deneffe de conclure : « De 180 à 250, la Tradition, par rapport aux vérités révélées, est l'enseignement de l'autorité ecclésiastique, qui débute par le Christ et les Apôtres et qui est continuellement exercée par l'Eglise. L'objet de cet enseignement, ce sont les vérités contenues ou non dans l'Ecriture. »

En interrogeant les Pères du IVe siècle, l'auteur s'arrête sur un texte de Basile (*De Spiritu sancto*, XXVII, 66) dont s'inspirera le concile de Trente et, en passant, il défend Cyrille de Jérusalem contre le reproche de baser toute la foi sur l'Ecriture.

Les papes, eux aussi, sont interrogés. Deneffe apporte les réponses d'Etienne Ier (Danz.-Bannw, n. 46), Denys (n. 51), Sirice (Cavallera, *Thesaurus*, n. 127), Innocent Ier (D.-B., n. 100), Zozime (n. 109), Léon II (Kirch, n. 1088), Adrien Ier (D.-B., n. 298,

[1] August DENEFFE, S. J. *Der Traditionsbegriff, Studie zur Theologie.* — In-8 de VIII-166 p., 8.50 Reichsmark. — Munster-im-W., Aschendorff (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft. VIII).

309), Grégoire IX (n. 442), Pie IV (n. 995 : ici, tradition reçoit le sens de « règle de foi »), Pie VI (Cavallera, n. 109), Grégoire XVI (D.-B., n. 1617), et Léon XIII (n. 1958). Nos lecteurs pourront se reporter aux textes signalés dans les divers enchiridions.

Quant aux conciles, Deneffe s'arrête à ceux de Chalcédoine, tradition de Nicée (D.-B., n. 148) ; de Constantinople II, 553 (n. 212) ; de Constantinople III, 680 (n. 291) ; de Nicée II (n. 302 et 303), dont le texte a été rappelé à Trente au sujet de la vénération des images ; de Lyon II, 1274 (n. 460) ; de Florence (n. 703 ; 706) ; d'Edimbourg, 1559 (Mansi, *Concil.*, xxxv, col. 538).

Le concile de Trente retient plus particulièrement son attention. Il emploie le mot *tradere* pour signifier la promulgation de son propre enseignement (sess. xiv, *De sacramento pœnitentiæ*, c. 3 : D.-B., n. 896 ; *De sacramento extremæ unctionis*, c. 3 ; n. 910). Plus loin, la *Tradition de l'Eglise catholique* est présentée comme un moyen d'enseignement (sess. xxiii, c. 1, n. 957 ; cf. c. 3, n. 959). Au sujet du Purgatoire, le concile en rapporte l'enseignement à la fois aux saintes Lettres et à la Tradition apostolique (sess. xxv ; n. 983), ce qui montre que, dans sa pensée, le concept de Tradition ne doit pas être restreint à l'enseignement des vérités non contenues dans l'Ecriture. D'ailleurs, dans sa IV[e] session, en définissant le canon des Ecritures, le concile avait été amené à déclarer que les vérités peuvent être contenues dans les Livres Saints et dans les Traditions non écrites, qui nous sont venues de la bouche du Christ ou du Saint-Esprit par les apôtres (D.-B., n. 783).

Nous ne pouvons songer à faire le dépouillement complet des théologiens. Disons simplement que jusqu'à la Réforme, la presque totalité des auteurs voient dans la Tradition un mode d'enseignement se rapportant aux vérités de la foi, même à celles qui peuvent être contenues dans l'Ecriture. C'est une préoccupation apologétique qui a incité certains théologiens, dans la controverse antiprotestante, à réserver le mot de tradition à l'enseignement des vérités non contenues dans l'Ecriture (Driedo, Perez-Ayala, Melchior Cano, Tolet, Bellarmin, Gotti, Billuart, les théologiens de Würtzbourg). Au cardinal Franzelin revient l'honneur d'avoir réagi contre cette déformation de l'idée de Tradition et d'avoir rappelé que la Tradition est *un autre mode* de communication des vérités de foi, lesquelles peuvent par ailleurs être contenues dans l'Ecriture.

Le P. Deneffe ne dépasse guère Franzelin : s'il cite Scheeben, Pesch et Bainvel, il délaisse des auteurs plus récents qui, cependant, auraient eu leur mot à dire. Il ignore Van Noort, Billot, Garrigou-Lagrange et même... Dieckmann.

L'exposé systématique est moins intéressant : c'est un bon travail de schématisation, dont les formules abstraites semblent peu faites pour contenir le courant de doctrine que représente, sous son aspect le plus concret, la tradition vivante dans l'Eglise.

L'auteur distingue deux notions de la tradition, l'une primaire, l'autre secondaire. La première est le Magistère de l'Eglise ; la seconde, ce sont les documents de l'enseignement ecclésiastique ou des Docteurs. Après avoir fixé les rapports de la Tradition et de la Révélation, Deneffe examine les raisons de l'obscurcissement du concept de Tradition : on a considéré la Tradition, dit-il, comme une règle *éloignée* de la foi, alors qu'en réalité, devant *formellement* s'identifier avec le Magistère actuel de l'Eglise, elle est la règle *prochaine* et *immédiate* de la foi. C'est là, ajoute-t-il, son aspect *formel*. *Objectivement* parlant, la Tradition est la vérité révélée par Dieu pour tous les temps et pour tous les hommes, en tant qu'elle est prêchée par le Magistère institué par le Christ et de la manière voulue par le Christ.

Tel est l'essentiel du schéma proposé par Deneffe : autour de ces notions premières, se greffent quantité de notions particulières, de divisions et subdivisions où la subtilité théologique reprend ses droits. Nous les négligerons ici, pour marquer simplement qu'il eût été utile d'insister davantage sur le *sensus catholicus* qui fait le fond du courant traditionnel et que Mœhler (dont l'auteur ne parle pas) a si bien mis en relief.

En bref, ouvrage intéressant, instructif, mais où l'on s'égare un peu dans les redites et, parfois, les subtilités.

2 Le D[r] J. Ranft, dans son livre sur l'*Origine du principe catholique de Tradition* [1], s'est proposé un tout autre but.

Il part de la notion de Tradition, telle que l'a établie Deneffe. Il accepte l'enseignement actuel, à savoir que la Tradition est la transmission de la Révélation, qu'elle comprend dans son objet même les vérités contenues dans l'Ecriture, et que le principe catholique de Tradition a été mis en avant au xvi[e] siècle pour défendre l'intégrité de la doctrine catholique contre les partisans d'une source unique de la Foi, l'Ecriture.

Voilà pourquoi son livre débute par l'exposé de la doctrine de la Tradition au Concile de Trente. L'auteur rappelle d'ailleurs opportunément l'importance que prit, aux débats du Concile, l'écrit d'Henri VIII pour la défense des sacrements et celui de Fisher. Il étudie l'apport des théologiens posttridentins au concept de Tradition, et met en relief leur démonstration d'un Magistère oral présupposé à toute Ecriture. Cette démonstration a fait grande impression sur les Protestants : Hugo Grotius reconnut lui-même l'antériorité de l'enseignement oral sur l'Ecriture et le théologien protestant George Calixt voulait établir un *modus vivendi* avec l'Eglise catholique sur le *consensus quinque sæcularis*. Les polémiques de Cano, de Bellarmin surtout, influencent tellement les Protestants irréductibles que ceux-ci durent rétablir leur situation compromise, en établissant les *affectiones Scripturæ :* l'Ecri-

[1] *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprinzips*, von D[r] Theol. Joseph Ranft. — In-8 de xxii-316 p. — Würtzbourg, 1931, Konrad Triltsch.